

CON DIOS Y CONTRA DIOS

Según Pedro Caba, «el filósofo tradicional, retorciéndose en dolos e ignorancias», «con malicia filosófica y cazarería irónica y falsa de filósofos, finge que no se sabe si hay o no hay Dios para preparar luego unas razones, muchas veces especiosas, articuladas en andamios o escaleras y hacer creer que con esas razones se ha demostrado su existencia, sembrando en los hombres ingenuos la subcreencia de que, si no hubiera habido tal demostración, Dios no existiría, pues la demostración es como un decreto de la razón humana», ya que «las existencias reales son demostrables y sólo lo que se demuestra existe» (1).

Tal es la crítica que la abundante literatura tradicional en torno al tema de Dios merece a Pedro Caba. Escribir tan a la ligera es lo verdaderamente poco filosófico.

Nunca los filósofos tradicionales han fingido que Dios no existiese; nunca han afirmado que «sólo lo que se demuestra existe». Sencillamente han considerado la naturaleza cognoscitiva del hombre y la naturaleza de Dios y han concluido con aquellas palabras de San Juan: «Ninguno ha visto jamás a Dios». Es más, no podrá jamás *verle*, si por esta *visión* entendemos un conocimiento inmediato e intuitivo, pues el objeto propio del entendimiento humano no es la esencia de Dios, sino la esencia del sensible. De aquí que el conocimiento de la existencia de Dios, en el orden natural se encuentre siempre al final de una demostración. Y de aquí también que Dios sea considerado siempre como «un problema». Problema tanto más formidable, cuanto que de su solución en un sentido o en otro depende el sentido mismo de la vida humana.

Siendo Dios problema, y capital para la vida del hombre, no nos extraña que sea el objeto principal de la investigación filosófica. Los estudios acerca de Dios no se han acabado, ni terminarán mientras haya hombres que piensen. Tenemos ante nuestra vista algunos de estos recientes trabajos.

Con Dios y contra Dios es una obra de colaboración de egregios pensadores especializados en los distintos caminos que presenta el

(1) PEDRO CABA: *La metafísica de los sexos humanos*, págs. 11-13.

itinerario de la mente hacia Dios (2), todos ellos dirigidos por Mons. Ricciotti. Basta repasar la lista de colaboradores para poder valorar el contenido de la obra: Cornelio Fabro, Alberto Grammatico, Pietro Parente, Federico Sciacca, Carlos Carbone y otros. En capítulos interesantísimos se aborda el problema de Dios (en sí mismo, por respecto al hombre, en la historia, en la Biblia, en el arte) y el tema del ateísmo. Está precedido de una sabrosa presentación de Ricciotti.

Le Dieu des Philosophes et des Savants, de Jolivet, (3) es un libro de divulgación de los temas de la metafísica teológica. Pertenece a la colección *Je sais, Je Crois*. El público a que se destina hace que el autor prescinda del aparato filosófico, si bien el fondo es netamente metafísico: la existencia de Dios, alcanzada por la vía moral y por la vía metafísica; la naturaleza de Dios y el ateísmo son las tres partes que componen la obra.

A Dieu et à Jésus-Christ par la philosophie (4) está escrito a propósito de un pasaje de la Encíclica *Humani generis* de Pío XII: «es conocida la importancia que la Iglesia concede al poder de la razón para demostrar la existencia de un Dios personal y para probar victoriosamente, a partir de los signos divinos, los fundamentos de la fe cristiana... Sin embargo la razón humana no podrá alcanzar estas metas a menos de estar penetrada de la filosofía perenne, que defiende el valor del conocimiento humano, los principios incommovibles de la metafísica». El autor comienza con una exposición del problema del conocimiento en la Historia de la Filosofía, haciendo ver cómo la solución dada a esta cuestión condiciona, implícita o explícitamente, toda la filosofía. Sigue la exposición de la doctrina tomista del valor del conocimiento—tomista en su resultado, pero no en su principio, pues la hace partir del *cogito* cartesiano—para llegar, mediante el uso de ese conocimiento, a la existencia de Dios. La última parte del libro es apologetica: desde los «signos divinos» emprende la demostración racional de la verdad de la fe cristiana.

L'existence de Dieu y Causes de l'athéisme son dos números de la revista *Lumière et Vie*, dedicados por entero al tema de Dios (5).

He aquí algunas de las consideraciones que la lectura de esos libros nos ha sugerido en torno al problema de la existencia de Dios y del ateísmo.

I.—LA EXISTENCIA DE DIOS

1. *La ciencia frente al problema de Dios*.—Por el hecho de ser profundamente humano, el problema de Dios se le plantea a todo

(2) G. RICCIOTTI y VARIOS: *Con Dios y contra Dios*, Edit. Miracle, 1956, 644 págs.

(3) R. JOLIVET: *Le Dieu des philosophes et savants*. Je sais-Je crois. Encyclopédie du catholique au XXème siècle, tom. 15, Fayard. (Paris), 1956.

(4) HENRI THIBEAUD: *A Dieu et à Jésus-Christ par la philosophie*, Edit. Lethielleux, 1956, XVI-336 págs.

(5) *L'existence de Dieu*, *Lumière et Vie*, n. 14 (1954). *Causes de l'athéisme*, *Lumière et Vie*, n. 13 (1954). Saint-Alban-Laysse (Savoie).

hombre, al hombre de la calle, al científico, al naturalista, al matemático y al metafísico (6).

Pero, ¿qué nivel debe alcanzar la ciencia para verse capacitada a solucionar tal problema? Concretamente, ¿las ciencias que hoy llamamos positivas o experimentales, tropiezan en su desarrollo homogéneo con la divinidad?

El profesor de Patología Quirúrgica de la Universidad de Roma, J. Pérez, reproduce el argumento científico para llegar a Dios (7).

«La ciencia, conocimiento más o menos profundo de cuanto existe en la naturaleza y de los fenómenos que en ella se desenvuelven, lejos de limitarse a la pura observación de los hechos, intenta descubrir la esencia. Pero cuanto más crecen nuestros conocimientos científicos y se llevan a sus nuevas conquistas, más se descubren campos inmensos de investigación y de misterio. Muchos se paran ante estos misterios; para otros, por el contrario, tales misterios descubren horizontes de luz sobrenatural que escapa a nuestros sentidos, pero no a nuestro intelecto y a nuestra razón» (págs. 43-34). «Si en vez de pasar indiferentes entre las infinitas maravillas del mundo o quedarnos en el aspecto superficial de las cosas a las que nuestros sentidos están habituados desde nuestro nacimiento, buscamos conocer su origen, su proceso formativo, su estructura, su significado, creo que ninguno se sustraería a un sentimiento de admiración y estupor frente a cuanto la ciencia nos ha revelado y continúa revelándonos frente a esa infinitud que la naturaleza en sus reinos nos tiene aún celosamente oculta» (pág. 345). Todo, pues, consiste en saber situarse frente a los resultados de la ciencia. Nada importa que a Dios no se le pueda ver, no se le pueda comprobar; ni siquiera se le pueda representar; esto es cierto hablando de una visión y representación sensible. «Pero donde los sentidos no llegan, alcanza y suple la razón... Gracias a la razón, nosotros atribuimos siempre un efecto a una determinada causa proporcionada a ese efecto» (pág. 434).

¿Qué efectos, en el terreno científico, nos pueden llevar al conocimiento de la existencia de Dios? «Todas las maravillas existentes en la naturaleza, desde los minerales a las plantas y a los animales son revelaciones divinas» (pág. 435).

El autor emprende el examen de estas maravillas, comenzando por el hombre. Como cultivador profundamente apasionado de los estudios médicos, encuentra en las maravillas del organismo humano «la más evidente revelación divina». Lo analiza en su estructura, en sus funciones, en sus manifestaciones incluso intelectuales, en relación a sí mismo y en relación a cuanto le circunda en este universo del que él aparentemente es una ínfima partícula, y después de este examen, «con plena y sincera objetividad», «con la luz de la ciencia

(6) (Cfr. CORNELIO FABRO: *El hombre y el problema de Dios*, en «Con Dios y contra Dios», Ed. cit., pp. 15-116.

(7) JUAN PÉREZ: *La ciencia frente al problema de Dios*, en «Con Dios y contra Dios», pp. 433-506.

y de la sana razón», «con absoluta honestidad de conciencia», «sin prejuicios o influencias de ninguna especie, sino animado solamente por la insuprimible necesidad de verdad», reflexiona, discute y concluye sobre cuanto tal estudio revela. «Todo escapa a la humana inteligencia». «Todo ello nos revela la intervención de una potencia e inteligencia más grande, superior a nosotros, no sólo ideadora y creadora, sino también vigilante, previsor y providente» (págs. 436-459). Las maravillas y las interrogaciones se multiplican indefinidamente si dirigimos la mirada al *universo*, a cuanto nos circunda, al mundo en que vivimos, desde los minerales a las plantas y a los animales; el mundo sideral, el mundo atómico y corpuscular, «¿cómo negar también en este tan importante complejo campo de energías, maravillosamente ordenadas, una potencia e inteligencia ordenadora y perfectamente finalista?» (págs. 459-462).

Finalmente el argumento de la vida vegetativa, sensitiva y espiritual, pone de manifiesto lo absurdo de las concepciones materialistas y ateas (462-495), siendo obligatorio «invocar una energía, una entidad de una muy diferente naturaleza, no dependiente de la materia, sino extrínseca a ella, trascendente y con todos los atributos de aquella potencia que nosotros llamamos *Dios*» (495).

¿Cuáles son las deducciones *a la luz* de estos datos de la ciencia? «*Dios*, que es en sí mismo existencia y vida, es la única fuente de existencia de todos los seres. Da la existencia al átomo con todas sus energías, aptas para formar las moléculas, y, por ellas, todas las diversas materias inorgánicas y orgánicas» (503). «La ciencia nos hace conocer a *Dios*; conociendo a *Dios* no se le puede dejar de amar, y en este amor, dedicación total a *Dios*, reside la felicidad infinita» (505). «La ciencia, por tanto, no aleja o separa de *Dios*; no es otra cosa que conocimiento de *Dios*, conocimiento de la verdad, conocimiento de cuanto *Dios* ha creado, y su progreso consiste en penetrar siempre más en el pensamiento de *Dios*» (502).

Así discurre el autor de este largo y documentado capítulo, buscando, a partir de los datos de la ciencia, una causa trascendente. Ninguna finalidad crítica mueve al autor; ni siquiera aparece la más ligera duda sobre la legitimidad de su discurso.

Trata de ilustrar su fe. Y es cierto que, para un alma religiosamente sincera, «la ciencia va descubriendo más claramente a *Dios*, como si El estuviera alerta, esperando detrás de cada puerta que la ciencia abre».

Séannos permitidas algunas reflexiones críticas sobre el alcance del argumento científico para probar la existencia de *Dios*.

a) *Formalmente la ciencia nada tiene que hacer en la demostración de la existencia de Dios.*

Entendemos aquí por *ciencia* «un conocimiento del universo material, o del orden sensible *en cuanto tal*». Que el nombre de ciencia se haya reservado modernamente a las ciencias positivas o «ciencias de la naturaleza», no quiere decir que sean ellas las únicas ciencias, ni las ciencias por antonomasia. Al contrario; tanto más sublime es

una ciencia, cuanto es más elevado el *por qué* o la causa que ella asigna. Y las ciencias positivas sólo asignan el *por qué* inmediato de las cosas, mientras que la Metafísica investiga, en el orden natural, la última explicación, constituyéndose de este modo en el *primum analogatum* de la ciencia. Esto no obstante, hablar hoy de «ciencias» equivale a pensar en las ciencias positivas, experimentales, de la naturaleza, encuadrando en la «filosofía» el resto del saber humano.

Las ciencias así entendidas, ¿están capacitadas para la elaboración de un argumento de la existencia de Dios? Hablamos de una intervención *formal* de la ciencia, o, mejor, de una demostración *formalmente* científica (por principios y método científico) de la existencia de Dios.

No es posible. Basta tener en cuenta la estructura metafísica de la ciencia en sentido amplio de hábito cognoscitivo. Santo Tomás las compara muchas veces a las potencias cognoscitivas, trascendentalmente ordenadas a sus objetos propios. Por esta ordenación se constituyen; esta ordenación las define y las distingue de todas las demás potencias; por esta ordenación son lo que son y no pueden ser otra cosa. Y esto metafísicamente, pues para las potencias la ordenación al objeto es su propia forma, es la raíz de las propiedades y la raíz también de no ser lo que otros seres son. El hombre es racional, libre, risible, etc., por su forma; no es ángel, planta, bruto, etc., por su forma también. Podemos, pues, muy bien decir que las potencias y hábitos cognoscitivos, al margen de esta ordenación a *su objeto propio*, son verdaderas «impotencias cognoscitivas».

Consideremos ahora el hábito cognoscitivo «científico». Tiene como todo hábito su objeto propio: la investigación de las explicaciones y de las leyes de los fenómenos, según coordinadas y métodos homogéneos y *correspondientes* a esos mismos fenómenos. Estos principios y métodos propios del orden sensible y natural, nada nos pueden descubrir de otras esferas. ¿Qué diríamos, por ejemplo, del que por principios y método teológicos intentara descubrir la íntima constitución de la materia?

Eso mismo diremos del que por métodos científicos intenta descubrir la existencia de Dios. Dios se excluye por definición del campo formal de la ciencia, la cual se negaría a sí misma si debiera encontrar la trascendencia en la línea de su objeto propio: el área de lo sensible. La ciencia, como tal, debe perseguir su objeto determinado, y esto lo consigue renunciando a los objetos pertenecientes a otras ciencias, y al ser en cuanto ser, objeto de la Metafísica. En el terreno científico todo ocurre según las leyes científicas, leyes que dimanen del objeto científico *en cuanto tal*. Y si no pasamos de este orden (y el científico en cuanto tal no está capacitado para ello), tienen razón los que dicen que el orden del mundo se explica por sus leyes, por las leyes de su naturaleza.

Esa naturaleza es la explicación última para todas las preguntas que el científico en cuanto tal puede hacerse acerca de su objeto. Sólo

por un defecto metodológico puede la ciencia invocar a Dios como explicación de sus observaciones.

Pensar que llegará un día en que la ciencia halle la solución de todos los problemas que la realidad puede plantear, es desconocer las leyes más elementales de la Metodología de las ciencias, que señala a cada una un objeto determinado y un método apropiado a tal objeto. La realidad no sólo es *materia*; es mucho más compleja. De aquí que sea muy poco científica la pretensión de explicar toda la realidad por un sólo método o por un sólo género de métodos.

Pero es que la razón puede más. «Donde los sentidos no llegan, alcanza y suple la razón... Gracias a la razón, nosotros atribuimos siempre a un efecto una determinada causa proporcionada a ese efecto» (434). Estamos de acuerdo con el autor en que los sentidos no podrán nunca descubrir la divinidad; ésta no es ningún sensible que los sentidos puedan percibir. Ha de ser la razón la facultad que nos conduzca a Dios. Pero no, ciertamente, la razón en el nivel abstractivo de las «ciencias». Si es falso el positivismo que no admite más realidad que la experimental, ni más fuente de conocimiento que los sentidos, no es menos ilegítima la invocación de una causa extracientífica como explicación del objeto de la ciencia. La razón sobrepasa el campo cognoscitivo de los sentidos; pero la razón tiene también sus *niveles* o *grados* abstractivos—objeto y principios determinados que imperan conclusiones determinadas—y mientras permanece en un determinado nivel, ignora en cuanto tal los otros. Por así decirlo la razón se encuentra condicionada por los grados de abstracción, grados de abstracción que nos dan los distintos grados del saber, siendo por lo mismo imposible que la razón, desde un determinado grado, con una determinada luz, pueda penetrar en un grado superior respecto del cual se encuentra privada de luz proporcionada.

Por eso, aunque la razón pueda llegar a donde no alcanzan los sentidos, *la razón científica* no puede nunca en modo alguno sobrepasar el campo de la ciencia. La razón puede asignar la causa al efecto que se nos manifiesta, causa que los sentidos ignoran; pero no cualquier causa, sino, como dice muy bien el autor, su causa *proporcionada*. Ha empleado la misma expresión de que se vale Santo Tomás para señalar las condiciones de una rigurosa demostración de la causa a partir del efecto: «ex quolibet» effectu potest demonstrari propriam causam eius esse» (8).

Causa propria es la requerida *necesaria e inmediatamente* para la explicación de un efecto; efecto que viene a ser como un «*proprium*» de esa causa. Difiere, por lo mismo, de la causa accidental, que no es necesariamente requerida, sino que se une a la causa propia como un accidente; y difiere también de toda otra causa que, aún siendo necesaria, no lo es inmediatamente.

El paso del efecto a la causa sólo es rigurosamente científico cuando se procede del efecto a su causa propia. Y así son imprecisas o falsas

(8) I, 2, 2.

estas argumentaciones: *oigo cantar, luego viene el médico* (aunque sea el médico el que en realidad canta), porque el *médico* en cuanto tal no es causa necesaria y «per se» del canto; o esta otra: *existe la casa, luego existe el arquitecto*, porque el arquitecto es la causa necesaria e inmediata del hacerse, pero no del ser de la casa. Tanto el médico como el arquitecto son causa del canto y de la casa, pero no son la causa propia y proporcionada, y por lo mismo la ilación no es rigurosa.

¿Cuántas demostraciones de la existencia de Dios no fallarán por carecer de este rigor en su procedimiento? Todas las demostraciones científicas. No basta que empleen el principio de causalidad; no basta que la razón llegue a donde los sentidos no pueden alcanzar. Es preciso que la razón proceda, para ser apodíctica su demostración, del efecto a la causa propia y proporcionada. Y el efecto que la razón observa científicamente, es decir, el objeto científico en cuanto tal, no exige para su explicación más que una causa del mismo orden. Concluir entonces en la existencia de Dios es demostrar un Dios falso, un ídolo. Por lo menos no se ha demostrado la existencia del verdadero Dios, sino la presencia de una primera causa, identificada tal vez con un elemento cualquiera del Universo o con el Universo en su totalidad. De que exista una causalidad *en el mundo*, no se sigue que exista una causalidad *del mundo* (9).

Evidentemente que en la ciencia puede haber lagunas y misterios. Pero no es la Ciencia la que está capacitada para identificar la causa explicativa de ellos con Dios. La ciencia puede exigir una causa; pero nada impide, como acabamos de decir, que esa causa se identifique con un elemento cualquiera del mundo o con el mundo en su totalidad. Siempre podrá ser una causa del mismo orden físico, y en rigor la ciencia no puede pedir otra cosa.

Podemos aprender la lección que Santo Tomás nos da, aunque en sentido inverso. Los primeros filósofos no llegaron a la existencia de Dios, ni a la noción y existencia de la creación porque se situaron en un *plano cosmológico*, y buscando la causa de las mutaciones de este orden, las encontraron satisfactorias dentro del mismo (10). No se situaron en el plano del ser en cuanto ser, para buscar su causa. Una cosa era inconcusa para todos: la eternidad del ser. Por tanto no se preguntaron por qué las cosas *son*, sino por qué son *esto*, y por qué son *tales*. Desde este ángulo de visión la respuesta lógica a esta pregunta no es la divinidad; las cosas son *esto* o son *tales* por sus formas accidental y sustancial respectivamente. La mutación accidental o sustancial—no Dios ni la creación—explicaban suficientemente las cosas. Aquellos filósofos desde su punto de vista discurrían lógicamente y no se encontraron con Dios.

Nuestros científicos, cuando, obrando científicamente, creen haberse encontrado en su camino con Dios, no han discurrido con rigor,

(9) P. PAISSAC: *Preuves de Dieu*, en *Lumière et Vie*, n. 14 (1954), pág. 91.

(10) I, 44, 2.

lógico; han invadido un campo que no era el suyo. Lo mismo se debe decir de los que en nombre de la ciencia intentan negar la existencia de Dios (11).

b) *El papel de la ciencia en la demostración de la existencia de Dios es puramente material.*

Existe una abundante bibliografía sobre el tema «A Dios por la ciencia». Recordemos únicamente los no muy lejanos discursos de S. S. Pío XII. Decía el Papa a la Ac. Pont. de las Ciencias: «Vosotros se refería a los científicos—, indagando y descubriendo los secretos de la naturaleza... predicáis con el lenguaje de las cifras, de las fórmulas, de los descubrimientos, las inefables armonías del Dios Sapientísimo...». «La verdadera ciencia—añadía—contrariamente a afirmaciones del pasado, cuanto más avanza tanto más descubre a Dios, como si El estuviera vigilando detrás de cualquier puerta que la ciencia abre». Y en otra ocasión: «Por sí misma toda ciencia conduce al amor. En el campo teórico lleva normalmente al amor admirativo de Dios Creador: «*Coeli enarrant gloriam Dei*». En el campo de las aplicaciones prácticas ejercita el amor hacia los hombres, a cuyo servicio se pone para procurarles toda suerte de bienes».

Si formalmente, como hemos visto, la ciencia nada puede hacer en la demostración de la existencia de Dios, ¿cómo hay que entender esta colaboración de las ciencias de que habla el Papa? Los argumentos de la existencia de Dios no pueden ser ciertamente «científicos». Han de ser *metafísicos*, lo cual no es sinónimo de apriorísticos, como entiende el positivismo. Descansan estas pruebas sobre realidades concretas, admitidas por la experiencia, desde las cuales la metafísica salta hasta Dios en busca de una explicación satisfactoria. Los antiguos partieron del mundo físico tal como llegaba hasta ellos en una captación inmediata hecha por los sentidos. Hoy día la ciencia nos permite, más que nunca, internarnos en el mundo de la materia, descubrir su misma constitución; y lo mismo en el mundo de la vida. Sto. Tomás partió, como base de sus argumentos metafísicos, de un movimiento de una contingencia o «indeterminismo» y de una finalidad manifiestos a simple vista. Hoy la ciencia nos descubre un movimiento, una contingencia y una finalidad tanto en el macrocosmos como en el microcosmos, que dan a la prueba metafísica una base más científica que la que tuviera en la antigüedad.

Pero como se ve se trata de una ayuda *material*. La ciencia ofrece a la metafísica unos materiales más científicos que los que ofrecía la experiencia vulgar y la Física antigua. «Scrutare le basi fisiche» de los argumentos metafísicos; he ahí, según el Papa, el papel de la ciencia en la demostración de la existencia de Dios.

Además de esta contribución material, la ciencia puede ayudar (siempre de un modo accidental) proporcionándonos la respuesta ade-

(11) Cfr. R. JOLIVET: *Le Dieu des philosophes et des Savants*, págs. 76-78

cuada a las objeciones que contra la existencia de Dios pudieran venirnos del campo de la ciencia.

2. *El científico ante el problema de Dios* (12).—De todo lo dicho se desprende que las apologías de Dios no pueden hacerse desde el *objeto científico* que en cuanto tal no tiene exigencias de una causa trascendente. De aquí que el físico que sólo se interese por la física y el biólogo que sólo quiera resolver problemas de biología no hallarán, ni tienen necesidad de hallar en su camino, a Dios. Consideran su objeto en cuanto tal y le buscan una causa en el mismo orden. Asignarle una causa trascendente ya no es obrar en científico, sino en metafísico.

¡Cuántos errores filosóficos entre los científicos porque, planteándose indefinidamente problemas filosóficos tratan de resolverlos científicamente! Y a su vez, ¡cuántos errores científicos entre los filósofos, por proponer indebidamente problemas científicos que tratan de resolver filosóficamente! No pocas veces hay que lamentar también esta confusión de terrenos cuando se trata de las relaciones de la ciencia con la fe. Si cada una permanece en su orden, la colisión nunca tendrá lugar; pero con frecuencia una u otra se atribuye poderes que no le pertenecen. Y he ahí el conflicto: la ciencia luchando contra la fe; la fe mal comprendida en oposición a los datos científicos.

Pero el *científico* es además un *hombre*. En cuanto tal no puede permanecer indiferente ante el problema de Dios. Como hombre tiene otros conocimientos y preocupaciones más allá y por encima de los de su especialidad, que le imponen una orientación de la verdad según el ámbito total del ser. En el fondo todo hombre es un metafísico al que le preocupa la última explicación de la realidad, y el científico no está exento de las preocupaciones del hombre común, debiendo preguntarse, al límite de sus investigaciones científicas, por la explicación última de la realidad física, no sólo en cuanto física sino en cuanto realidad.

Debe, sobre todo, el científico en cuanto hombre, atender al problema del *propio ser*. Y entonces es cuando resulta inevitable el problema de Dios. Pero, según se ve, sólo a condición de que el científico se abra al interés del *ser total* y del *propio ser*, lo cual, por otra parte, es para él una obligación, no tanto por lo que a fundamentación del ser se refiere, cuanto por lo que toca a la explicación última y definitiva del *propio ser*.

3. *La demostración de la existencia de Dios ha de ser metafísica*.—El Papa dice que los argumentos de la existencia de Dios han de ser metafísicos. No pocas metafísicas modernas han negado la existencia de Dios o han propuesto tales concepciones de la divinidad que bien pueden llamarse negaciones. Metafísicas ateas son todas las formas de monismo, de panteísmo, de relativismo, etc. Al decir que la demostra-

(12) Cfr. CORNELIO FABRO: *El hombre y el problema de Dios*, loc. cit.

ción de la existencia de Dios es obra de ta metafísica, nos referimos a una metafísica determinada : *la metafísica del ser*.

El P. Paissac ha expuesto maravillosamente la naturaleza de estas pruebas : «Si les preuves de Dieu peuvent être élaborées de façon satisfaisante pour le théologien, c'est à la condition d'être entièrement envisagées de ce point de vue très spécial : il existe quelque chose ou quelqu'un, un «étant» se présente à la pensée... L'entonnement surgit aussitôt. Le spectacle de la création étonne, c'est un fait. Il suffit de ne pas s'égarer dès le point de départ : on ne s'étonne pas de ce qu'il y ait quelque chose alors qu'il aurait pu ne rien y avoir, comme le disent parfois les philosophes ; on s'étonne de ce qu'il y ait quelque chose alors qu'il pourrait y avoir le fait d'être, absolu... »Cela est», mais cela n'existe pas au point de tenir pour soi seulement, et par soi seulement, l'existence, au point de coïncider avec le fait d'exister, ou pour mieux dire, avec l'acte d'être» (13). Y Jolivet : «Les êtres peuvent bien s'expliquer jusqu'à un certain point sans sortir de la nature ; les phénomènes mêmes et les qualités de l'univers peuvent bien recevoir une intelligibilité première par l'établissement, dû au savoir positif, de leurs relations mutuelles. Mais cette explication et cette intelligibilité restent superficielles : elles n'épuisent pas le problème de l'être ni celui du mouvement, ni celui de la structure hiérarchique de l'univers et de son unité complexe ; elles nous rendent compte du *comment*, mais non du *pourquoi* ; elles nous expliquent que l'être soit tel, mais non qu'il soit. C'est pourquoi, après avoir analysé et expliqué la nature comme nature, il reste à l'expliquer comme être et comme existence, et cette explication est proprement métaphysique» (14).

Entre Dios y el *objeto científico en cuanto tal* no hay ninguna relación. Por eso mismo desde este objeto nuestra inteligencia no puede descubrir la divinidad. Existe, en cambio, una razón trascendental que comprende igualmente a los objetos que están a nuestro alcance y a Dios : la *razón de ser*. La doctrina de la analogía del ser nos permite relacionar—salvada siempre la distancia infinita—el ser de las cosas y el ser de Dios. Haciendo esto la metafísica no incurre en el error metodológico que achacábamos antes a la ciencia. El *ser trascendental* es su campo y puede, en principio, ir del ser creado al ser increado.

La prueba de la existencia de Dios partirá de los seres que están a nuestro alcance, de nuestro mundo, conocido bien por la experiencia vulgar, bien por la experiencia científica. En realidad no nos queda otro camino, una vez que el conocimiento inmediato de Dios le está negado al entendimiento humano en el estado presente de unión con el cuerpo. Desde este momento su objeto formal propio es la quiddidad de las cosas sensibles y su conocimiento se extenderá tanto cuanto le sea permitido a partir de este objeto formal propio, que como constitutivo del acto intelectual en el estado actual ha de

(13) PAISSAC : *Preuves de Dieu*, loc. cit., págs. 91-92.

(14) JOLIVET : *Le Dieu des philosophes et des Savants*, pág. 36.

hallarse presente en toda operación del entendimiento. Aquí está precisamente la grandeza y la miseria de nuestra sabiduría. Grande porque es capaz de llegar al objeto más noble: Dios. Pobre porque llega hasta Él por los caminos de la abstracción.

Santo Tomás ha sido siempre enemigo de todas las formas de ontologismo. Una corriente de origen anselmiano comúnmente admitida hasta el siglo XIII, sostenía la evidencia inmediata de la existencia de Dios. «Dios existe» es una proposición de idéntica categoría a las proposiciones enunciativas de un primer principio; el simple análisis del sujeto «Dios» nos manifiesta inmediatamente la inclusión del predicado «existencia». Y la proposición «Dios no existe» es tan contradictoria como la negación de un primer principio (15). El Angélico hace un severo examen de estas opiniones; la cuestión ha de solucionarse teniendo en cuenta tanto el *modo de ser de Dios*, como el modo de ser propio de *nuestro conocimiento humano*. Atendiendo a lo primero la existencia de Dios es inmediatamente evidente. Pero considerando la manera de ser de nuestro conocimiento debemos concluir que no es inmediatamente perceptible por nosotros. La demostración a partir del objeto propio del entendimiento humano, y no la intuición directa de Dios, es la única vía de acceso a la divinidad.

Los seres que nos rodean, nuestro mundo, deben ser necesariamente el medio que nos debe conducir a Dios. Si Dios no se reflejara de modo alguno en él, el conocimiento de su existencia—en un orden puramente natural—nos sería totalmente imposible. Hasta aquí nos lleva la psicología tomista del conocimiento humano.

Pero, como hemos visto antes, el mundo y los seres en su consideración científica no exigían, para su explicación, una causa trascendente. Es la explicación metafísica de las cosas la que postula una Primera Causa. Dios no se hace presente mientras queramos explicar las cosas en cuanto *son tales*, sino al querer explicar sencillamente por qué *son*, por qué *tienen ser*. Inmediatamente nos damos cuenta que tienen ser, pero no de un modo absoluto, de manera que podamos decir *existen por sí*, sino de un modo relativo e imperfecto; que no son *el ser*, sino que tienen el ser recibido, manifestando así una relación a otro que se lo ha dado, y que, en último término, debe ser *por sí mismo*. De este modo llegamos verdaderamente a Dios. No sólo a una causa del mismo orden de que partimos, sino a un primer ser por sí, del que todos han recibido sin que Él haya recibido de ningún otro.

Este es el argumento implícito en todas las vías de Santo Tomás, llamadas metafísicas. Ha distinguido, sin embargo, cinco argumentos distintos, porque para descubrir que el ser en cuanto ser de las cosas mundanas es imperfecto, ha tomado cinco puntos de partida distintos: el movimiento, la causalidad, la contingencia, la perfección y la finalidad. Las ciencias experimentales pueden prestar un gran

(15) Cfr. I, 2, 1.

servicio para el estudio de estos distintos aspectos que constituyen el punto de partida; pero la demostración ha de ser metafísica: del ser potencial, compuesto de esencia y existencia, al Acto Puro, Uno y Único, en el cual la esencia y la existencia se identifican. En este sentido habla Gilson de la distinción de esencia y existencia como de la «*chèville ouvrière*» de las cinco vías (16). Y en este mismo sentido es verdadera la afirmación de que negada dicha distinción las cinco vías de Santo Tomás son imposibles.

Ahora ya entendemos mejor aquello de que la «teodicea es una parte y una consecuencia de la metafísica»; la explicación última de las cosas en Dios.

II.—LAS CAUSAS DEL ATEISMO

La extensión del ateísmo es uno de los hechos más «vastos» de la situación contemporánea. *Lumière et Vie*, revista dirigida por los Padres Dominicos de la Provincia de Lyon, dedica todo un cuaderno al estudio de las causas (17).

Ya el término mismo «causas» es vago y pide alguna aclaración. No es raro, cuando se trata de un movimiento ideológico, de una corriente filosófica o de una actitud religiosa o arreligiosa, detenernos en el estudio de los *leaders* de esa tendencia. Pues es cierto que no se puede comprender una doctrina más que en su historia, y su historia en aquellos que la han encarnado. De este modo ha sido estudiado frecuentemente en nuestros días el ateísmo en sus campeones, tanto desde el campo católico (Le drame de l'humanisme athée por el P. de Lubac) como desde el mismo campo ateo (L'homme revolté por A. Camus). Resulta entonces fácil seguir las motivaciones interiores, la filiación del pensamiento que ha desembocado en la negación de un Dios personal. En el terreno de la idea pura no es, pues, difícil seguir todos sus jalones, reconstruyendo así la trayectoria atea a lo largo de la historia. Sería éste un estudio de las causas doctrinales del ateísmo.

Hay, es verdad, pensadores ateos, cuya influencia ha sido y es grande. Pero el ateísmo actual abarca esferas mucho más amplias. Además del ateísmo que se piensa y se cree tal, existe otra forma que duda, con frecuencia, de reconocerse así, y se oculta bajo otros títulos: agnosticismo, indiferencia, etc... Nos encontramos no con pensadores aislados o con grupos de discípulos, sino con un medio social tal que «en cierto sentido segrega el ateísmo como un producto natural».

De punto de vista individual el ateísmo se ha convertido en fenómeno comunitario, como otra religión constituida. La atmósfera toda de una época está impregnada de él, y los mismos cristianos, de un

(16) GILSON: *Le thomisme*, 5.^a edc., Vrin, París, 1948, págs. 120 ss.

(17) *Causes de l'athéisme*, en *Lumière et Vie*, n. 13 (1954), Saint-Alban-Leysse.

modo más o menos inconsciente, sufren su influjo. ¿Cuáles son los elementos componentes de este medio-ambiente, las causas que provocan esta atmósfera de incredulidad e indiferencia?

He aquí la finalidad perseguida por los colaboradores del presente número del *Lumière et Vie*. Un científico, el profesor Rémy Collin, se encarga de señalar los contactos existentes entre la investigación científica y el ateísmo. Vicent Ayer, director de una Escuela Técnica, muestra los peligros y ventajas de la intención técnica. El psicoanalista, doctor Latil, explica el influjo de la psicología profunda sobre el problema de Dios. Un especialista en los estudios hegelianos investiga las raíces del ateísmo marxista. Y, finalmente, un existencialista ateo aporta su testimonio haciendo ver cómo las exigencias de la libertad excluyen a Dios. Ciencias, técnica, psicoanálisis, marxismo, existencialismo, he aquí los elementos causantes de esa atmósfera antirreligiosa que respiramos. Cada uno aporta su nota peculiar; aisladamente una ligera desviación. En conjunto provocan dicho ambiente. Recorramos brevemente cada uno de ellos.

1. *El ateísmo y las ciencias* (18.—Podemos constatar un hecho significativo: el número de ateos ha disminuído en el mundo intelectual a partir de los últimos años del siglo XIX. Pero este evidente progreso no nos permite cantar victoria. Como contrapartida, nunca como hoy ha sugerido la ciencia tantos argumentos para ser integrados en una concepción materialista y atea del universo.

Al lado de los creyentes declarados subsiste todavía en los medios científicos un gran número de espíritus que niegan formalmente la realidad del mundo invisible, o al menos se comportan como si no existiese. Ateos, agnósticos y panteístas son los tres grupos en los cuales se pueden catalogar los científicos no creyentes.

Los ateos profesan generalmente un materialismo integral. La materia, eterna, es el principio único y suficiente de todos los fenómenos. El misterio se confunde con la ignorancia o lo desconocido, y los enigmas del universo son susceptibles, en definitiva, de una explicación positiva, cada vez más exacta a medida que avanzan nuestros conocimientos.

Dentro de la posición agnóstica no pocos reconocen más o menos conscientemente que los fenómenos de la naturaleza tienen un anverso metafísico que ellos se creen incapaces de escrutar. Un escepticismo irónico y amable les distingue tanto de los creyentes como de los ateos combativos. Postura, en cierto sentido, más peligrosa que la extremista, pues vistos desde fuera parecen dar ejemplo de una seguridad intelectual total.

Entre estas dos actitudes hay que colocar a los panteístas, «ateos que han conservado un cierto sentido del misterio y de lo divino».

(18) REMY COLLIN: *Athéisme et sciences*, *Lumière et Vie*, n. 13 (1954), páginas 15-28.

El clima reinante en los medios científicos actuales es el monismo materialista. ¿A qué es debido? En el orden de las causas intelectuales, este ateísmo deriva de la filosofía monista, que es una «extrapolación, en el terreno especulativo, de los resultados suministrados por las ciencias de la naturaleza» (Astronomía, Física, Química, Biología), es decir, una concesión de valor filosófico a los métodos positivos de las ciencias. La biología tiene su no pequeña parte de responsabilidad. Al estudio del hombre, ser viviente, se le aplican sin precauciones los métodos usados en las ciencias de la materia; el biólogo, en sus investigaciones sobre los vivientes, comprendido el hombre, es guiado por un materialismo metódico que, debemos reconocer, no es ilegítimo, pues no es en cuanto metódico una posición filosófica, sino un instrumento de trabajo: la suposición de que los fenómenos de la vida son susceptibles de una explicación físico-química.

Pero este materialismo metódico de la biología, por sus óptimos resultados, encierra el peligro de convertirse en un materialismo filosófico: si los métodos de las ciencias físico-químicas aplicados a las ciencias de la vida tienen el mismo valor, es porque la materia es el verdadero y único existente. Y ya tenemos la filosofía monista y atea como explicación de la realidad. Este paso en falso ha sido analizado profundamente por el P. D. Dubarle (19).

El vasto campo de la ciencia actual, con esta concepción monista del universo, puede dar una idea de la influencia que las ciencias tienen hoy en la atmósfera de incredulidad que respiramos.

2. *El ateísmo y la técnica* (20).—¿Hay alguna dependencia entre el ateísmo contemporáneo y el prodigioso desarrollo técnico? Una respuesta a este interrogante presupone un conocimiento del objeto y de los postulados de la técnica moderna. El objeto de la actividad técnica es la *materia*. La reflexión sobre sí mismo, o la atención a la personalidad individual de los otros «yo» no tienen cabida en las perspectivas del técnico. Ni siquiera las matemáticas son para el técnico una contemplación de las esencias, sino más bien una construcción relacionada con la operación. El técnico es, ante todo, *un transformador de los objetos de la naturaleza*; en este sentido podemos afirmar que la intención técnica es *materialista*. De donde resulta que su categoría primordial es lo *útil*, lo *eficaz*, mientras que en filosofía es lo verdadero, en ética el bien, en estética la belleza. Esta finalidad de la técnica descansa sobre una determinada filosofía, en unos cuantos presupuestos. 1) En la conquista de la técnica no puede haber terrenos prohibidos. 2) Además de estarle todo permitido, todo le es posible al hombre. Tal es la hipótesis fundamental de la invención

(19) P. D. DUBARLE: *Materialisme scientifique et foi religieuse*, La Vie Intellectuelle, janvier (1951), págs. 6 ss.

(20) VICENTE AYL: *Athéisme et techniques*, Lumière et Vie, n. 13 (1954), páginas 29-50.

técnica. Se desconoce, es verdad, la explicación perfecta de muchos fenómenos, pero es que es congénita a la investigación científica y a la invención técnica su abertura al progreso. 3) Esta orientación entusiasta hacia un mundo futuro puede definirse como un *escatologismo inmanentista*. El solo esfuerzo humano sin la fecundación extrínseca de un principio trascendental, hará que el progreso técnico traiga la salvación reclamada por la humanidad necesitada. El optimismo y la confianza en el poder de la razón son las raíces de la mentalidad técnica.

La técnica, así considerada, produce unas disposiciones desfavorables para la fe, y un clima propicio para el ateísmo.

1) Para el hombre antiguo el cosmos era la señal de Dios. Al técnico, en cambio, no le aparece como tal; el mundo no es para él una revelación; es un sistema cerrado que trata de explicar y de realizar. Al universo «espectáculo» que irradiaba la presencia y la gloria de Dios, ha sucedido el universo «taller» donde resuena el ensordecedor estrépito de los constructores y fulgura la obsesionante luz del descubrimiento humano. De este modo el técnico se ha hecho insensible para lo divino. La vida interior, en su amplio sentido, le resulta difícil.

2) La técnica envuelve además un positivo antiteísmo. En muchos casos el progreso técnico se enfrenta con Dios, como si su presencia y su conocimiento fuera una alienación injuriosa. Un Dios creador del mundo y de la historia, aparece como un usurpador del genio creador del hombre. Por otra parte el hombre religioso posee un «alma de pobre»; sus disposiciones fundamentales son el olvido de sí mismo y el abandono en manos de Dios, contrarias a la confianza en sí mismo y al optimismo del espíritu técnico.

Bajo otro aspecto la técnica favorece la conciencia religiosa. Si es cierto que la técnica puede privar de este *sentido de lo sagrado* al contacto con un cosmos estático, puede, sin embargo, proporcionarnos una intuición divina al descubrirnos el proceso evolutivo y dinámico del mundo. Es evidente además que el progreso técnico puede purificar nuestro concepto de Dios. La ciencia ha destronado al Dios Sol, al Dios Nublado, al Dragón causante de los eclipses, etc..., contribuyendo a purificar el sentimiento religioso. Es algo muy importante que hay que saber agradecer.

3. *Ateísmo y psicoanálisis*.—De ordinario se han considerado como antagónicas las relaciones entre el psicoanálisis y la religión. El doctor J. Latil analiza por el contrario las ventajas que a la conciencia religiosa puede aportar la terapéutica psicoanalítica (21). Su experiencia médica le ha permitido oír con frecuencia de labios de sus enfermos: «mi fe ha sido fortalecida». Nada extraño; el tratamiento psicoanalítico libera al individuo de todas las superestructuras

(21) JEANNE LATIL: *Athéisme et psychanalyse*, Lumière et Vie, n. 13 (1954), páginas 51-66.

neuróticas, volviéndole más libre y dueño de sus propias energías. Desprendiéndole de sí mismo, le permite una adhesión más directa a la realidad ambiente, una vuelta también más rápida a Dios. Por otra parte el psicoanálisis purifica el sentimiento religioso, desposeyéndolo de sus estrechas perspectivas no bien diferenciadas de la afectividad y del terror pueril. La moral de niño se convierte en moral de adulto, cuyos móviles son la noción del bien y del mal y no el sentimiento de una falsa culpabilidad morbosa. El sentimiento de Dios se expansiona.

La doctrina de la psicología profunda no significa, pues, de suyo, incredulidad. Si, a pesar de todo, su fundador Freud no fué oreyente, sus desubrimentos, siguiendo un camino inesperado, han confirmado nuestra fe y han desarrollado en no pocos el sentimiento espiritual.

4. *Ateísmo y marxismo* (22).—Entre los diversos factores que han contribuido a modelar el ateísmo moderno, el marxismo juega, indudablemente, un papel de primer plano. Baste considerar la extensión alcanzada por el marxismo bajo su forma de comunismo para medir la influencia de esta doctrina en el ateísmo actual que es intrínseco a ella.

El marxismo es, ante todo, un gigantesco mesianismo sin Dios. El hombre está llamado a liberarse de todas las «religaciones» o «alienaciones» que de civilización en civilización han pesado sobre él: de la «alienación» económica, desde el momento en que el obrero ve su trabajo como algo que le oprime; de la «alienación» religiosa, pues la ilusión religiosa hace que el hombre se sienta esclavo de los mandamientos, que son una creación de su mismo pensamiento; de la «alienación» política, toda vez que el Estado se convierte en una realidad exterior que oprime al individuo. La sociedad socialista, al igual que la lucha que la prepara, es una sociedad sin Dios.

H. Niel hace ver, a lo largo de este artículo, cómo los fundamentos de esta ciencia de liberación del hombre «alienado» instituida por Marx se encuentra en la filosofía de Hegel. Marx ha convertido el idealismo de la filosofía y de toda ciencia teórica en materialismo político.

La identificación que Marx hace entre el proletariado y el ateísmo es la causa de que muchos, sobre todo cristianos, duden en denunciar el ateísmo marxista. ¿No equivaldría a cerrar los ojos a la injusticia de la sociedad?

5. *Ateísmo y libertad*.—Un existencialista ateo da testimonio de su ateísmo (23). En oposición al marxismo, una nueva tendencia ha

(22) H. NIEL: *Athéisme et marxisme*, *Lumière et Vie*, n. 13 (1954), páginas 67-84.

(23) FRANCIS JEANSON: *Athéisme et liberté*, *Lumière et Vie*, n. 13 (1954), páginas 85-96.

aparecido en nuestros días; el existencialismo, o la concepción negra del mundo. No es la tendencia a la reconstrucción de un mundo mejor, sino la crítica sin piedad del mundo en que nos ha tocado vivir. En su misma raíz se encuentra la negación de Dios. Lo único interesante del hombre es su libertad; el acto gratuito y sin motivo es su suprema realización y esta gratuidad perfecta, suprema expresión del ser, hace inútil toda idea de Dios.

6. *La vida moderna y el ateísmo.*—Todavía podíamos señalar una última causa, y no de escaso valor, del ateísmo: las condiciones en que se desarrolla la vida moderna. La trepidación de la existencia actual deja poco tiempo a la reflexión personal. El trabajo es tan pesado que ocupa totalmente la capacidad mental de la mayoría de los hombres. Las dificultades de la existencia (el pan, la casa, los hijos) exigen la mayor parte de una vida. Encontrar en este ambiente un instante para la deliberación, para un momento de silencio, es poco menos que imposible.

Si en nuestras ciudades de tradición fuertemente cristiana existe un porcentaje elevado de ateos prácticos, la causa se encuentra también en esta deshumanización de la vida.

FR. ANGEL DEL CURA, O. P.